



« La statue dans le bloc de marbre » : l'importance de Lausanne dans la vie intellectuelle d'Edward Gibbon¹

David Womersley

Gibbon a habité à Lausanne pendant trois périodes de sa vie, comme il le rappelle dans ses *Mémoires* : « Lausanne, a place where I spent near five years with pleasure and profit, which I afterwards revisited without compulsion, and which I have finally selected as the most grateful retreat for the decline of my life. »² Le premier séjour en terre vaudoise suit de près sa conversion au catholicisme, survenue lors de ses études à Oxford en juin 1753. Les catholiques étant interdits de toute charge publique en Angleterre, il était de la première importance pour son père que Gibbon revienne dans le giron protestant. Lausanne, un centre du protestantisme modéré, est ainsi choisi pour son lieu d'exil et de pénitence. De juillet 1753 à avril 1758, le jeune Gibbon [fig. 1] y réside comme pensionnaire et élève du pasteur Daniel Pavillard³ [fig. 2 et 3]. C'est au cours de ces cinq années passées à Lausanne – et certainement pas à Westminster ou à Oxford – que sont posés les fondements de son éducation intellectuelle. Cinq ans plus tard, lors de son Grand Tour d'Italie, Gibbon s'arrête à Lausanne pour un séjour de onze mois, de mai 1763 à avril 1764. Il y fait de nouvelles connaissances, renoue avec d'anciennes amitiés et surtout prépare, grâce à la lecture intensive de textes latins, sa rencontre avec les vestiges de l'Antiquité romaine. Enfin, en 1783, Gibbon décide d'emménager à Lausanne de façon permanente chez son ami Georges Deyverdun. Gibbon est désormais un historien célèbre ; les trois premiers livres du *Decline and Fall*, publiés en 1776 et

1781, lui ont conféré une réputation qui s'étend partout en Europe. Pendant cette troisième période, Gibbon rédige les deux derniers tomes du *Decline and Fall* qui seront publiés en 1788. En même temps, il devient une figure importante dans la vie intellectuelle et sociale vaudoise. Une fois installé en Suisse, Gibbon résiste à toutes les tentatives de ses compatriotes visant à le faire revenir en Angleterre. Il semble jouir d'un contentement parfait à Lausanne, et c'est seulement parce qu'il décide de rendre une visite compatissante à son ami Lord Sheffield, récemment devenu veuf, qu'il décède à Londres en janvier 1794.

Les grandes lignes de la vie de Gibbon à Lausanne esquissées, il reste à expliquer pourquoi les spécialistes de Gibbon s'y intéressent tant. La vie vaudoise de l'historien anglais présente un grand intérêt car son étude permet de répondre à trois grandes questions qui fascinent les chercheurs : d'une part, la formation intellectuelle de Gibbon, dont on peut trouver des renseignements précieux dans son premier séjour à Lausanne ; d'autre part, la manière dont Gibbon s'est préparé pour le Grand Tour d'Italie, lors duquel il dit avoir conçu l'idée du *Decline and Fall* – une préparation qui s'est faite en grande partie à Lausanne ; et enfin, la forme et le caractère de l'intelligence historique de Gibbon à sa maturité, qui se sont révélés avec la plus grande clarté dans les années 1780 au fil de la rédaction des deux derniers volumes du *Decline and Fall* écrits à Lausanne.

Fig. 1. Anonyme [Henry Walton ?],
Portrait d'Edward Gibbon, huile sur bois,
23.5 x 18 cm, [s.d.]. Collection privée.

Dans le cadre de cette contribution, je souhaite me concentrer sur le premier séjour de Gibbon à Lausanne, dont il a lui-même souligné l'importance pour sa biographie intellectuelle. Dans un des brouillons de ses *Mémoires*, il écrit :

Such as I am, in Genius or learning or manners, I owe my creation to Lausanne: it was in that school, that the statue was discovered in the block of marble; and my own religious folly, my father's blind resolution, produced the effects of the most deliberate wisdom.⁴

« Genius or learning or manners » : génie, érudition, mœurs. Il apparaît clairement que l'influence de Lausanne sur Gibbon a été complexe, et qu'elle s'est présentée à plusieurs niveaux. Considérons chacun de ces trois termes en écoutant à la fois Gibbon dans ses *Mémoires* et Daniel Pavillard, dont une partie de la correspondance avec le père de Gibbon nous est parvenue.

D'abord, « manners », les mœurs. Le père de Gibbon avait ordonné à Pavillard de surveiller étroitement son fils et de s'assurer qu'il s'appliquait à ses études. Mais Pavillard était plus astucieux que ce père enragé auquel il suggère qu'un régime plus humain et une vie plus sociale pourraient mener plus directement au but tant désiré, à savoir à un retour au protestantisme :

Je crois, Monsieur, qu'il seroit plus à propos de le distraire un peu, de l'égaier un peu pour lui faire passer ce qu'il a de trop sombre dans le caractère: en voyant bonne compagnie il apercevrait qu'on pense juste sur bien des sujets, il s'accoutumeroit à être contredit quelquefois, et à céder aussi dans l'occasion, il examinerait avec plus de soin, et avec moins de préoccupation les principes qu'il adopte, et les voyant souvent condamnés par des personnes qu'il voit qui ont du goût pour la vérité, il ne les regarderoit pas comme infaillibles, et convaincu qu'on ne le hait pas à cause de ses sentimens, il écouterait ce qu'on lui diroit avec plus de confiance.⁵

Le conseil de Pavillard ayant été accepté, Gibbon est introduit progressivement dans la société lausannoise, où il fait la connaissance de Georges Deyverdun, qui deviendra l'un de ses plus proches amis. Gibbon était « received with kindness and indulgence in the best families of Lausanne. »⁶ C'est ainsi qu'il reçoit aussi quelques cours d'équitation et des leçons de danse, sans grand succès semble-t-il. Dans ses *Mémoires*, il affirme que : « It was there that my taste and reason were expanded; that I formed the habits of being pleased (I will not say of pleasing) in good company ;

and that I eradicated the prejudices which would have ripened in the Atmosphere of an English Cloyster. »⁷ Mais quels sont ces « préjugés » ? Pavillard écrit qu'à son arrivée à Lausanne, son élève était non seulement catholique, mais aussi jacobite, c'est-à-dire partisan de la famille Stuart, exilée en France depuis 1688 :

Je me suis aperçu qu'il était attaché au parti du Pretendant ; il s'en est déclaré assez ouvertement dans la suite. J'ai combattu ses idées sans faire semblant que c'était les siennes, & sans marquer aucune intention de lui faire de la peine ; il a répliqué plusieurs fois, mais à la fin j'ai tellement renversé tous ses raisonnemens qu'il n'en a plus, & qu'il s'exprime sur le sujet du Roi d'une manière bien différente, de ce qu'il faisoit autrefois.⁸

Les cours de Pavillard étaient complétés par des lectures. Gibbon affirme que « Locke's treatise of Government instructed me in the knowledge of Whig principles »⁹. Lausanne a donc rendu le jeune Gibbon sociable et raisonnable.

Ensuite l'érudition, « learning ». Dans plusieurs brouillons des *Mémoires*, Gibbon précise les lectures qu'il effectue lors de son séjour chez Pavillard. Même le plus bref de ces comptes rendus est très intéressant :

It was at Lausanne that I acquired the perfect knowledge and use of the French language; that I read almost all the Latin Classics in prose and verse; that I made some progress in Greek literature; and that I finished a regular course of Philosophy and Mathematics.¹⁰

La correspondance de Pavillard concorde avec le portrait studieux que Gibbon trace dans ses *Mémoires* : « Il emploie très bien son temps, et il s'applique extrêmement, aussi a-t-il fait beaucoup de progrès. »¹¹ C'est Lausanne, à nouveau, qui a lancé Gibbon sur le sentier de l'érudition, un sentier qu'il suivra pour le reste de sa vie.

Et, en dernier lieu, « genius », le génie. Qu'exprime Gibbon quand il emploie ce terme « genius » ? Sans doute indique-t-il sa vocation d'historien. Mais peut-on approuver la thèse que c'est Lausanne qui a créé l'historien ? Je le crois, et j'en veux pour preuve la correspondance de Pavillard avec le père de Gibbon. Dans une lettre du 26 juin 1754, Pavillard lui explique comment il a détourné son fils du catholicisme :

J'espere que vous me pardonnerez mon long silence en faveur des nouvelles que j'ai à vous apprendre. Si j'ai tant tardé, ce n'a été ni par oubli, ni par negligence, mais je crois de semaine en semaine pouvoir vous annoncer que



Fig. 2. Joseph Lander (attr.), *Portrait de Daniel Pavillard*, huile sur toile, 81 x 62.5 cm, 1759. MCBA, inv. 2002-118.

Monsieur votre fils avoit entierement renoncé aux fausses idées qu'il avoit embrassées ; mais il a fallu disputer le terrain pié à pié, et je n'ai pas trouvé en lui un homme leger, et qui passe rapidement d'un sentiment à un autre.

On ne peut pas convaincre rapidement un élève d'une telle ténacité intellectuelle ; et il ne faut pas essayer de l'écraser. La stratégie de Pavillard employait donc la douceur et la patience, mais aussi la vigilance, car il attendait le bon moment pour frapper :

Souvent apres avoir détruit toutes ses idées sur un article, de manière qu'il n'avoit rien a repliquer, ce qu'il m'avouait sans detour, il me disoit qu'il ne croioit pas qu'il n'y eut rien à me repondre. Là dessus je n'ai pas jugé qu'il fallût le pousser à bout, et extorquer de lui un aveu que son cœur desavoueroit ; je lui donnois alors du tems pour réfléchir ; tous mes Livres étoient à sa disposition ; je revenois à la charge quand il m'avouoit qu'il avoit étudié la matiere aussi bien qu'il l'avoit pu, et enfin j'établissois une verité.¹²

Cette stratégie a réussi, même si Pavillard avoue qu'il a dû batailler ferme pour que ses arguments fassent mouche :

Je me persuadois que quand j'aurois détruit les principales erreurs de l'Eglise Romaine, je n'aurois qu'à faire voir que les autres sont des consequences des premières, et qu'elles ne peuvent subsister, quand les fondamentales sont renversées ; mais, comme je l'ai dit, je me suis trompé, il a fallu traiter chaque article dans son entier. Par la grace de Dieu, je n'ai pas perdu mon tems, et aujourd'hui, si même il conserve quelques restes de ses pernicieuses erreurs, j'ose dire qu'il n'est plus membre de l'Eglise Romaine. Voici donc ou nous en sommes.¹³

Sa stratégie générale expliquée, Pavillard précise les sujets de discussion et les arguments dont il s'est servi :

J'ai renversé l'infailibilité de l'Eglise ; j'ai prouvé que jamais St. Pierre n'a été Chef des Apôtres : que quand il l'auroit été le Pape n'est point son successeur ; qu'il est douteux que St. Pierre ait jamais été à Rome, mais supposé qu'il y ait été, il n'a pas été Evêque de cette Ville. Que la transubstantiation est une invention humaine, et peu ancienne dans l'Eglise, que l'adoration de l'Eucharistie et le retranchement de la Coupe sont contraires à la Parole de Dieu : Qu'il y a des Saints, mais que nous ne savons pas qui ils sont, et par consequent qu'on ne peut pas les prier : que le respect et le culte qu'on rend aux reliques est condamnable ; qu'il n'y a point de Purgatoire, et que la Doctrine

des Indulgences est fausse : Que le Carême et les jeunes du Vendredi et du Samedi sont ridicules aujourd'hui, et de la maniere que l'Eglise Romaine les prescrit : Que les imputations que l'Eglise de Rome nous fait de varier dans notre Doctrine, et d'avoir pour Reformateurs des personnes dont la conduite et les mœurs ont été en scandale, sont entierement fausses.¹⁴

Il faut rendre hommage à la sagesse et au tact de Pavillard, quoique Gibbon ait estimé plus tard que le pasteur avait exagéré son influence dans cette conversion¹⁵. La patience de Pavillard a eu des conséquences que Gibbon lui-même n'a jamais soupçonnées. C'est au fil de ces conversations que Gibbon a entrevu pour la première fois, je pense, ce que pouvait signifier être historien. C'est le ciseau de Pavillard qui a libéré la statue de l'historien chez le jeune homme pris sous son aile. Bien qu'il n'existe pas un récit contemporain de la plume de Gibbon de cette conversion¹⁶, on peut imaginer sans difficulté l'impact de ces conversations sur la mentalité du jeune Anglais. À son arrivée à Lausanne, les doctrines du catholicisme étaient pour lui des questions qui touchaient à la *vérité*. Gibbon rappelle que sa lecture de Bossuet l'avait persuadé que « the perpetual Unity of the Catholic Church is the sign and test of infallible truth. »¹⁷ Au fil des discussions, Pavillard transforme ces doctrines catholiques en question d'*histoire*. Le retour de Gibbon au protestantisme n'a été que la plus évidente et peut-être même la moins importante des conséquences des efforts éducatifs du pasteur. Le Vaudois a joué un rôle bien plus crucial en ouvrant les yeux et l'esprit du jeune Gibbon à l'étendue de l'histoire ; en d'autres termes, il lui a fait prendre conscience de ce en quoi peut consister l'étude du passé et aussi de ce qui peut être réalisé si elle est bien pratiquée.

En 1753, Gibbon arrive à Lausanne avec un appétit immense pour le passé ; mais c'était (comme il l'avoue) un appétit sans distinction¹⁸. Dans les années 1740 et 1750, les livres d'histoire avaient déjà sa préférence ; il les dévorait même : « many crude lumps of Speed, Rapin, Mezeray, Davila, Machiavel, Father Paul, Bower, etc. passed through me like so many novels, and I swallowed with the same voracious appetite the descriptions of India and China, of Mexico and Peru. »¹⁹ Dans un autre brouillon des *Mémoires*, on retrouve la métaphore d'une consommation avide :

I soon fixed on my proper food : all the volumes of history, Chronology, and Geography which I could procure in English were eagerly devoured ; and though I read without choice or judgement, the ancient and modern World were gradually opened to my view. Several projects of composition already floated in my mind [...].²⁰

Au cours de ses conversations avec Pavillard, qui lui exposait avec une clarté impitoyable la dimension temporelle des doctrines catholiques, Gibbon a réalisé que l'étude du passé pouvait être quelque chose de tout à fait différent d'une immersion naïve dans un monde romanesque, ce qui constituait jusque-là son rapport avec l'histoire. Le portrait attirant de l'Église catholique comme une « perpetual Unity », que Gibbon a cru voir en lisant Bossuet, a contribué à la situer à la fois dans et hors de l'histoire²¹. La relation entre le passé et le présent était bouleversée lors de ses discussions avec Pavillard. Tout à coup, Gibbon comprenait que le passé n'était pas un royaume étranger et romanesque. Au contraire : le passé était le sol sur lequel le présent environnant, dru et verdoyant, a poussé ; c'était donc dans le passé que l'historien pouvait retrouver les racines de sa propre société. Gibbon a alors saisi que l'historien, loin d'être un romancier, avait à sa disposition des techniques spécifiques pour exposer et analyser les fictions humaines. L'histoire devenait une forme de savoir et non plus un simple divertissement ; l'historiographie pouvait être un discours du pouvoir aussi bien qu'une source de plaisir.

Enfin, ce sont surtout les réflexions de Gibbon au sujet de l'histoire religieuse enseignée dans les cours de Pavillard, qui l'ont dirigé vers des sentiers vraiment historiques. Gibbon nous dit qu'après avoir communié dans la cathédrale de Lausanne le jour de Noël 1754 « the various articles of the Romish creed disappeared like a dream »²². C'est pour lui un tournant décisif dans sa vie religieuse : « It was here that I suspended my Religious enquiries, acquiescing with implicit belief in the tenets and mysteries which are adopted by the general consent of Catholics and Protestants »²³. Ces propos peuvent surprendre car, lorsque Gibbon écrira le *Decline and Fall*, l'une de ses principales préoccupations sera de faire coïncider l'histoire civile avec l'histoire ecclésiastique. Après la conversion de l'empereur Constantin, mettre en lien ces deux histoires était absolument nécessaire – et à la fois insaisissable – pour l'historien de l'Empire romain. Bien des efforts de Gibbon se concentreront donc sur les « Religious enquiries », désormais avec l'histoire pour horizon, et non plus la foi. La scène lausannoise a vu ainsi se dérouler certains des épisodes les plus importants dans la vie intellectuelle de Gibbon.

Fig. 3. L'ancienne cure à la rue Cité-Derrière (maison de gauche aux volets verts et blancs) où logea Edward Gibbon lors de son premier séjour lausannois, 2021. En arrière-plan, la flèche de la cathédrale.



« The statue [...] in the block of marble », la statue dans le bloc de marbre – telle est l’image saisissante que Gibbon a choisie. Mais il faudrait s’interroger : une *seule* statue ? Dans ses *Mémoires*, le récit biographique que Gibbon construit insiste sur le fait que, malgré les erreurs et les revers, sa vie trouve une cohérence dans son destin d’historien de l’Empire romain. Si nous nous intéressons à ses trois séjours lausannois, on peut voir facilement qu’il n’y a pas qu’une seule statue ; que l’adolescent exilé des années 1750 possédait une mentalité tout à fait différente de celle du jeune officier de la milice anglaise qui a choisi de revenir à Lausanne en 1763 ; et que la mentalité de l’historien célèbre qui s’est retiré de Londres dans le Pays de Vaud en 1783 est encore différente. En vérité, la métaphore d’une seule statue dans le bloc de marbre n’est qu’une vanité de l’auteur. Il y avait plusieurs statues. Lorsqu’il écrit que Lausanne est la ville où les contours de son identité se sont révélés avec clarté, Gibbon a raison. Mais il nous trompe quand il affirme que Lausanne n’a rempli cette fonction qu’une seule fois dans les années 1750, car elle l’influence encore en 1763-64 et dans les années 1780. À chaque fois, Lausanne a créé ou révélé – Gibbon lui-même hésite entre ces deux possibilités – une nouvelle statue.

Voilà le dernier, et peut-être le plus important, des apports de Lausanne pour tous les chercheurs qui étudient Gibbon. Les rôles variés du chef-lieu vaudois dans la vie de l’historien nous permettent d’échapper à l’autorité séduisante du Gibbon autobiographe. Lausanne nous fournit

une perspective critique qui permet d’étudier véritablement Gibbon, c’est-à-dire de passer au-delà de la dépendance scientifique qui nous prend au piège lorsque notre sujet d’étude est dicté par le récit et la langue avec lesquels il faut s’exprimer pour exposer le fruit de nos recherches.

- 1 Cette contribution est issue de la conférence inaugurale au colloque « Gibbon et Lausanne » (19-21 novembre 2015), qui s’est déroulée au Cercle littéraire de Lausanne.
- 2 *The Autobiographies of Edward Gibbon*, p. 133, brouillon « B ».
- 3 Daniel Pavillard (1703-1775) devient, après le départ de Gibbon, professeur extraordinaire d’histoire politique (1758-1765), puis professeur ordinaire d’éloquence et d’histoire ancienne (1766-1775) à l’Académie de Lausanne. Voir Marc Kiener, *Dictionnaire des professeurs de l’Académie de Lausanne (1537-1890)*, Lausanne, Université de Lausanne, 2005, p. 451.
- 4 *The Autobiographies of Edward Gibbon*, p. 152, brouillon « B ».
- 5 Lettre de Daniel Pavillard à Edward Gibbon père, Lausanne, 31 octobre 1753, in Gibbon, *Memoirs of My Life*, p. 216.

- 6 *The Autobiographies of Edward Gibbon*, p. 134, brouillon « B ».
- 7 *Id.*, p. 297, brouillon « E ».
- 8 Lettre de Daniel Pavillard à Edward Gibbon père, Lausanne, 31 octobre 1753, in Gibbon, *Memoirs of My Life*, p. 217.
- 9 *The Autobiographies of Edward Gibbon*, p. 142, brouillon « B ».
- 10 *Id.*, p. 297, brouillon « E ».
- 11 Lettre de Daniel Pavillard à Edward Gibbon père, [Lausanne], [janvier 1756], in Gibbon, *Memoirs of My Life*, p. 221.
- 12 Lettre du même au même, Lausanne, 26 juin 1754, in *id.*, p. 218.
- 13 *Ibid.*
- 14 *Ibid.*
- 15 « I have some of his letters in which he celebrates the dexterity of this attack, and my gradual concessions after a firm and well-managed defence. I was willing, and I am now willing, to allow him an handsome share of the honour of my conversion ; yet I must observe that it

- was principally effected by my private reflexions, [...] ». *The Autobiographies of Edward Gibbon*, p. 136-137, brouillon « B ».
- 16 La conversion de Gibbon est attestée dans les archives de la Compagnie pastorale ou assemblée des pasteurs de la Classe de Lausanne, cote ACV, Bdb 94, p. 38-39. Survenue le 22 décembre 1754, elle est mentionnée dans Vuilleumier, *Histoire de l’Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 365-366.
- 17 *The Autobiographies of Edward Gibbon*, p. 86, brouillon « F ».
- 18 *Id.*, p. 56, brouillon « F ».
- 19 *Id.*, p. 57, brouillon « F ».
- 20 *Id.*, p. 394, brouillon « D ».
- 21 *Id.*, p. 86, brouillon « F ».
- 22 *Id.*, p. 137, brouillon « B ».
- 23 *Ibid.*

« Monsieur le Doyen de Crousaz y a d'abord exposé que M. Gibbon, gentilhomme anglais, lui avait demandé la permission de paraître devant l'assemblée pastorale, ce qui lui a été accordé.

Ledit M. Gibbon ayant paru a déclaré qu'il avait embrassé la religion catholique romaine parce que malheureusement il l'avait crue bonne ; mais qu'aujourd'hui, par la grâce de Dieu, plus éclairé, et en suite des mûres et sérieuses réflexions qu'il avait faites, il y renonçait sincèrement et de bon cœur, assurant que les lumières qu'il avait acquises depuis sa défection faisaient sa consolation et sa joie, et que pour en témoigner au Ciel sa gratitude, il désirait ardemment de pouvoir manifester au dehors la réalité de ses sentiments et communier dans l'Église protestante. Et qu'il serait très sensible à la grâce que lui ferait la vénérable assemblée si elle voulait bien lui en donner la permission.

Ledit M. Gibbon s'étant retiré, l'on demanda à M. le pasteur Pavillard qui l'a instruit ce qu'il en pensait. Sur quoi, M. Pavillard a déclaré qu'il était parfaitement éclairé sur la religion et singulièrement sur tous et un chacun des articles qui nous séparent de l'Église romaine et qu'il savait qu'à ses lumières distinguées il joignait la pureté des sentiments et la régularité des mœurs.

En suite de cette déclaration, on délibéra que M. le Doyen le féliciterait au nom de l'assemblée et lui témoignerait la vive joie que l'on éprouvait de le voir ainsi revenu à la lumière ; deuzio, on chargea M. le grand ministre de Bottens de vouloir bien l'examiner ou entrer en conférence étendue avec lui.

Ce qui dessus lui a été communiqué.

L'on a ajouté que M. Pavillard le recevrait au cas où l'on fût content de l'examen. »

Arminiennes, sociniennes ou libérales ? Les Lumières romandes à l'époque du premier séjour de Gibbon à Lausanne

Christian Grosse

Dans le premier volume de *Barbarism and Religion*, l'historien John G. A. Pocock affirme que « les Lumières de Gibbon » sont le produit des tensions qui travaillent le monde protestant, en particulier en Angleterre et à Lausanne, les deux contextes qui ont marqué sa formation initiale. Il adopte, ce faisant, la généalogie des idées d'Edward Gibbon que Hugh Trevor-Roper avait proposée dès 1967 et qu'il a encore défendue en 2010¹. Selon cette généalogie, Gibbon aurait été profondément marqué par sa première expérience lausannoise. Il y aurait trouvé, d'une part, le moyen d'organiser méthodiquement et de systématiser les lectures qu'il avait auparavant absorbées de manière boulimique et désordonnée; il y aurait été, d'autre part, soumis à certaines influences particulièrement déterminantes. Reprenant à son compte le constat du caractère marquant de l'étape lausannoise², Pocock s'efforce de caractériser la forme particulière que revêtent les Lumières dans le contexte lausannois et peint à cette fin un large « tableau »³ du climat intellectuel qui règne dans la cité au moment où le jeune Gibbon s'y rend pour la première fois en 1753.

L'un des traits de l'expression spécifique des Lumières qui éclot dans ce contexte⁴ découle, selon Pocock, de la dimension érudite des formes de savoirs qui s'y développent⁵. Un autre trait – le plus important pour Pocock – réside dans son orientation protestante et résulte plus précisément de l'impact que les débats

internes au protestantisme réformé autour de l'arminianisme ont eu sur son évolution. Ce dernier aspect est aux yeux de Pocock si fondamental qu'il le conduit à utiliser, dans le titre même de son chapitre, l'expression d'« Arminian Enlightenment » pour décrire le tour particulier que les Lumières prennent à Lausanne. Ce trait distinctif détermine également la perspective qui organise le tableau brossé dans ce chapitre: « pour comprendre ce qui est arrivé à Gibbon à Oxford et ce qui allait lui arriver à Lausanne, écrit-il, il est nécessaire de passer en revue d'importants aspects de l'histoire du protestantisme au XVII^e siècle, avec leurs centres dans les Pays-Bas et l'Angleterre, la Suisse et la France »⁶. À partir de là, Pocock suit « la chaîne de développement » qui lie selon lui le climat intellectuel lausannois du début de la deuxième moitié du XVIII^e siècle aux controverses intra-protestantes nouées autour de la figure de Jacobus Arminius, en Hollande, au tout début du XVII^e siècle.

Le contexte lausannois avec lequel Gibbon entre en contact résulte d'une évolution relativement longue dans laquelle le synode de Dordrecht de 1614 représente un épisode inaugural; les répercussions, à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes, des controverses dont Dordrecht a été le théâtre ainsi que l'exil aux Pays-Bas des grandes figures intellectuelles réformées françaises, constituent l'autre aspect important de ce contexte. Dans le tableau que brosse Pocock, les personnalités les plus influentes

Fig. 1a. La *Formula Consensus* dans l'album des candidats au « saint Ministère, comme aussi les Professeurs et Regens d'Escole dans les villes du pays de Vaud », 1724-1818. ACV, cote Bdd 103.

pour la formation du type spécifique de Lumières qui prend forme dans l'espace réformé, sont celles qui, après différents cheminements, se retrouvent en Hollande au tournant du XVII^e siècle: ce sont notamment Jean Le Clerc (1657-1736), Pierre Bayle (1647-1706), Pierre Jurieu (1637-1713), Jacques Basnage (1652-1723) ou encore Isaac de Beausobre (1659-1738). Parallèlement à la scène intellectuelle qui se dessine ainsi en pays batave, les échos des tensions réformées autour de la question arminienne se font aussi ressentir de manière forte à la même époque en Suisse, et notamment en Suisse romande. Pocock évoque les conflits autour de la *Formula Consensus* que les théologiens partisans de l'orthodoxie réformée rédigent dans le dernier quart du XVII^e siècle [fig. 1a], et que les autorités bernoises imposent dans le Pays de Vaud de manière particulièrement rigoureuse [fig. 1b], à la suite d'une confrontation avec les professeurs de l'Académie de Lausanne (1715-1723)⁷.

Tout se passe, dans le tableau que Pocock dessine, comme s'il y avait une sorte de premier plan particulièrement bien éclairé, constitué d'un ensemble de données qui concernent l'époque de la « crise de la conscience européenne », pour reprendre l'expression de Paul Hazard⁸, à savoir la fin de règne de Louis XIV. À l'arrière de ce premier plan, c'est-à-dire pour la période plus tardive du milieu du XVIII^e siècle, l'image devient plus floue. Les personnages que Pocock convoque pour peindre le paysage intellectuel suisse romand et lausannois auquel Gibbon sera confronté, sont eux aussi des figures du premier tiers ou de la première moitié du XVIII^e siècle: on y rencontre ainsi les théologiens genevois François Turretini (1623-1687) et son fils Jean-Alphonse Turretini (1671-1737), ainsi que le philosophe lausannois Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), cité à de nombreuses reprises, ou encore les juristes, philosophes et historiens Charles Guillaume Loys de Bochot (1695-1754) et Jean Barbeyrac (1674-1744).

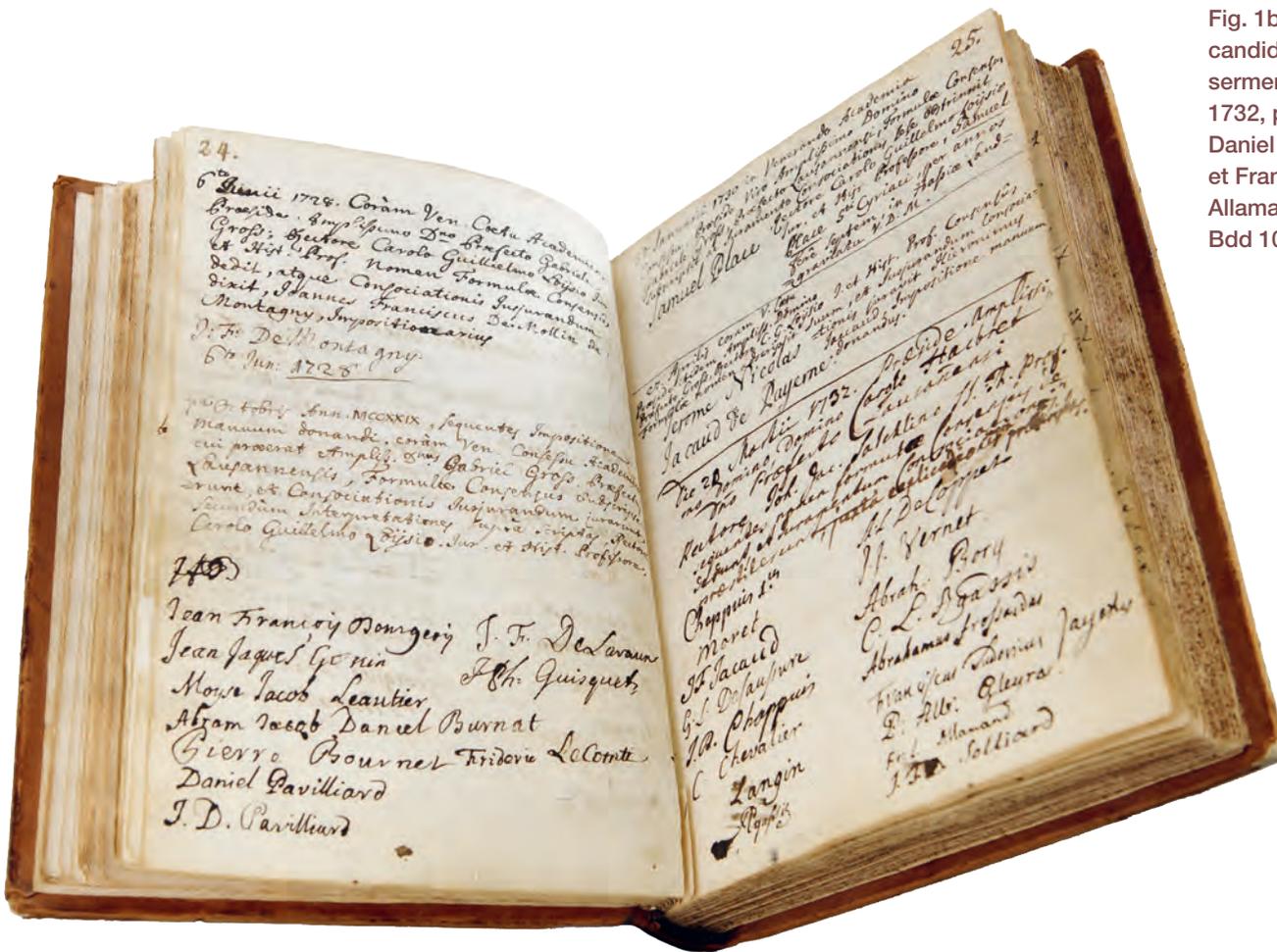


Fig. 1b. Signatures des candidats qui ont prêté serment entre 1728 et 1732, parmi lesquels Daniel Pavillard et François-Louis Allamand. ACV, cote Bdd 103.

La plupart des savants lausannois de la génération suivante, précisément ceux que Gibbon a pu côtoyer ou fréquenter au cours de son premier séjour (juin 1753 – avril 1758), sont en revanche absents du tableau, à l'exception du pasteur et philosophe François-Louis Allamand (1709-1784), brièvement évoqué, parce qu'il a été en contact direct avec Gibbon⁹. Il n'est en effet question – pour ne citer que quelques figures évoquées plus loin – ni de Jean-Jacques Salchli (1695-1774), professeur de théologie à l'Académie de Lausanne puis de Berne, ni de Gabriel Seigneux de Correvon (1695-1775), magistrat et auteur de plusieurs traités juridiques et théologiques ou de textes poétiques, ni du professeur de théologie Jean-Alphonse Rosset (1709-1766); le pasteur Élie Bertrand (1713-1797), auteur de nombreux ouvrages ayant trait à la philosophie, la théologie, le droit ou l'histoire naturelle n'est pas non plus mentionné, pas plus d'ailleurs que le pasteur et philosophe Gabriel Mingard (1729-1786) ou encore le théologien et philosophe Alexandre César Chavannes (1721-1800). Plusieurs de ces savants seront des chevilles ouvrières de l'*Encyclopédie* d'Yverdon dont il n'est pas non plus question dans le premier volume de *Barbarism and Religion*, qui demeure également silencieux au sujet de son initiateur, Fortunato Bartolomeo de Felice (1723-1789), alors même que l'historiographie s'accorde à considérer cette refonte de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert comme très typique des orientations idéologiques propres aux Lumières protestantes romandes¹⁰.

Pocock juge donc du climat intellectuel qui règne à Lausanne et de l'influence qu'il exerce sur Gibbon à partir d'un groupe d'individus qui se sont formés et qui ont été actifs à un moment où la question arminienne continuait en effet à occuper encore beaucoup les esprits. Il présuppose que cette question conserve encore toute son actualité au moment où Gibbon arrive au bord du lac Léman. Son tableau fait cependant abstraction du fait qu'il se produit à cette époque un vrai changement de génération. Les figures de la scène intellectuelle qu'il mentionne disparaissent en effet toutes quelque temps avant ou à l'époque même de l'arrivée de Gibbon en laissant place à des hommes qui sont les contemporains de ce dernier. Or, ce passage de témoin d'une génération à la suivante a un impact sur le climat intellectuel régnant à Lausanne, qui se manifeste notamment par un effacement progressif de la question arminienne comme centre des préoccupations théologiques.

Le trait « arminien » retenu par Pocock pour caractériser les Lumières lausannoises est trop réducteur et traduit par conséquent mal les enjeux idéologiques qui attirent l'attention des savants et des théologiens actifs

en Suisse romande dans l'entourage de Gibbon. Projetant sur la deuxième moitié du XVIII^e siècle lausannois des réalités qui appartiennent davantage au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, cette caractérisation jette plus d'ombre qu'elle n'apporte de lumière. Elle empêche de voir que la question arminienne, si elle n'a pas disparu des esprits, a néanmoins perdu l'acuité et la dimension dramatique qui étaient les siennes auparavant. Elle n'est plus aussi cliquante qu'elle ne l'a été au XVII^e siècle et encore dans le premier quart du siècle suivant, à l'époque où le magistrat bernois contraignait les candidats au pastorat à s'engager par le « serment d'association » à renoncer à la triade des déviations doctrinales que constituent le piétisme, l'arminianisme et le socinianisme¹¹. Quittant le devant de la scène, l'hérésie arminienne n'est plus au milieu du XVIII^e siècle un enjeu aussi préoccupant qu'il ne l'a été aux yeux de nombreux théologiens. Les convictions de la plupart d'entre eux se tiennent entre une orthodoxie moins sourcilieuse et crispée sur le dogme qu'au début du siècle et des formes d'arminianisme et de socinianisme atténuées ou peu affichées¹². Ceux qu'ils voient comme leurs adversaires ont surtout changé de nature. Le danger pour eux est ailleurs; il est moins intérieur qu'extérieur, il découle moins de tensions internes que des attaques extérieures dont les Églises – toutes confessions confondues – se sentent alors l'objet.

Un nouveau *modus vivendi* entre Berne et les théologiens vaudois

Paradoxalement, l'exaspération de la crispation orthodoxe, qui a conduit à l'imposition de la signature de la *Formula Consensus* et du serment d'association et a contribué à provoquer le départ de professeurs de l'Académie de Lausanne aussi renommés que Jean Barbeyrac [fig. 2] en 1717 et Jean-Pierre de Crousaz en 1724 [fig. 3], a fini par produire une forme de *modus vivendi* entre une partie des élites savantes vaudoises et le magistrat bernois. Cette crise durant laquelle la pesanteur de la domination exercée par des autorités civiles et ecclésiastiques bernoises, arcboutées sur un immobilisme théologique en décalage avec l'évolution des sensibilités dans les milieux lettrés vaudois, a été durement ressentie: elle a été vécue comme une répétition de celle qui avait opposé en 1558 une partie des pasteurs vaudois aux magistrats bernois. Elle a eu un retentissement international important, du fait que ses acteurs romands étaient en correspondance avec la République des lettres européenne protestante qui s'en est alarmée: informé des événements, l'archevêque de Cantorbéry, William Wake, a jugé que cette crise était comparable à celle déclenchée



Fig. 2. Heinrich Pfenninger, *Portrait gravé de Jean Barbeyrac*, paru dans le 2^e volume de Leonhard Meister, *Helvetiens berühmte Männer*, Zürich, H. Pfenninger, 1799. BCUL, cote AZ 1845/2.

dans l'affaire janséniste par la Bulle *Unigenitus* au sein de l'Église catholique¹³. La rébellion du major Davel, qui en a constitué un épilogue sur le plan politique, est également un signe de sa gravité. Elle était en effet directement liée à l'affaire du *Consensus* puisque le manifeste du major Davel s'y réfère explicitement, en dénonçant le fait qu'au cours de cette crise la « fleurissante académie [de Lausanne] a senti tout le poids de [l']absurde et sauvage domination »¹⁴ des autorités bernoises.

Pourtant, à la suite de cette crise, un nouvel équilibre s'est progressivement instauré, à la fois entre les autorités bernoises et la petite République des lettres vaudoises et, à l'intérieur de cette dernière, entre les différentes sensibilités qui la composent. Une forme de *gentlemen's agreement* implicite est intervenu entre les acteurs du conflit. Cet arrangement, qui ménage des marges de manœuvre à

l'intérieur d'un espace dont les limites sont collectivement admises, constitue le véritable cadre culturel dans lequel Gibbon s'insère au cours de son premier séjour.

Comme l'a observé l'historien de l'Église vaudoise Henri Vuilleumier, après l'épisode du *Consensus*, les milieux les plus orthodoxes et les plus libéraux ont eu tendance à cultiver l'apaisement des polémiques et se sont appliqués à mettre en œuvre une politique de « transactions » et de « compromis »¹⁵. Au sein de l'Académie, deux nominations, à un peu plus de dix ans d'intervalle, témoignent également de la culture du compromis qui s'est mise en place et contribuent dans le même temps à favoriser l'apaisement. En 1726, celle du théologien orthodoxe Jean-Jacques Salchli, originaire de Zofingue, offre, d'une part, des garanties aux magistrats bernois, en leur permettant de maintenir à travers lui un contrôle sur l'Académie. L'attitude du nouveau professeur de théologie reflète cependant l'esprit de compromis qui commence à s'imposer : s'il défend bien dans ses écrits une ligne fidèle en tous points à l'orthodoxie bernoise, en se prononçant notamment en faveur d'une tolérance limitée, il incarne néanmoins une aile plutôt modérée de cette orthodoxie. En le choisissant pour occuper une des deux chaires de théologie, les autorités bernoises affichaient donc à la fois leur volonté de maintenir une surveillance sur l'Académie de Lausanne et leur ouverture à une forme moins intransigeante d'orthodoxie¹⁶. Le retour de Jean-Pierre de Crousaz [fig. 4] à Lausanne en 1738 et sa réintégration dans sa chaire de philosophie marquent, d'autre part, une étape importante dans la clôture de la crise du *Consensus*. Ce retour constitue le signe qu'une page se tourne. Avant son départ, une certaine méfiance à son égard prévalait à Berne : introducteur du cartésianisme à Lausanne, proche des idées de Locke dont l'influence se manifestait dans son traité de *Logique*, ses conceptions pédagogiques avaient été jugées suspectes d'hétérodoxie à Berne où on le soupçonnait d'être arminien. Sa réintégration dans l'Académie de Lausanne indique sans doute que cette méfiance s'est estompée, mais elle traduit aussi le fait que les nouvelles préoccupations du philosophe convergent désormais davantage avec celles des magistrats bernois et forment entre eux un nouveau terrain d'entente. Dès 1718, avec l'*Examen du Traité de la liberté de penser d'Antoine Collins*, mais bien plus nettement encore avec son *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne* paru cinq ans seulement avant son retour, les publications de Jean-Pierre de Crousaz ont pris une orientation apologétique plus ouvertement affirmée qui pouvait valoir comme certificat d'orthodoxie aux yeux des Bernois : elles signalaient en effet que leur auteur partageait désormais certaines des préoccupations des théologiens et des magistrats de Berne¹⁷.

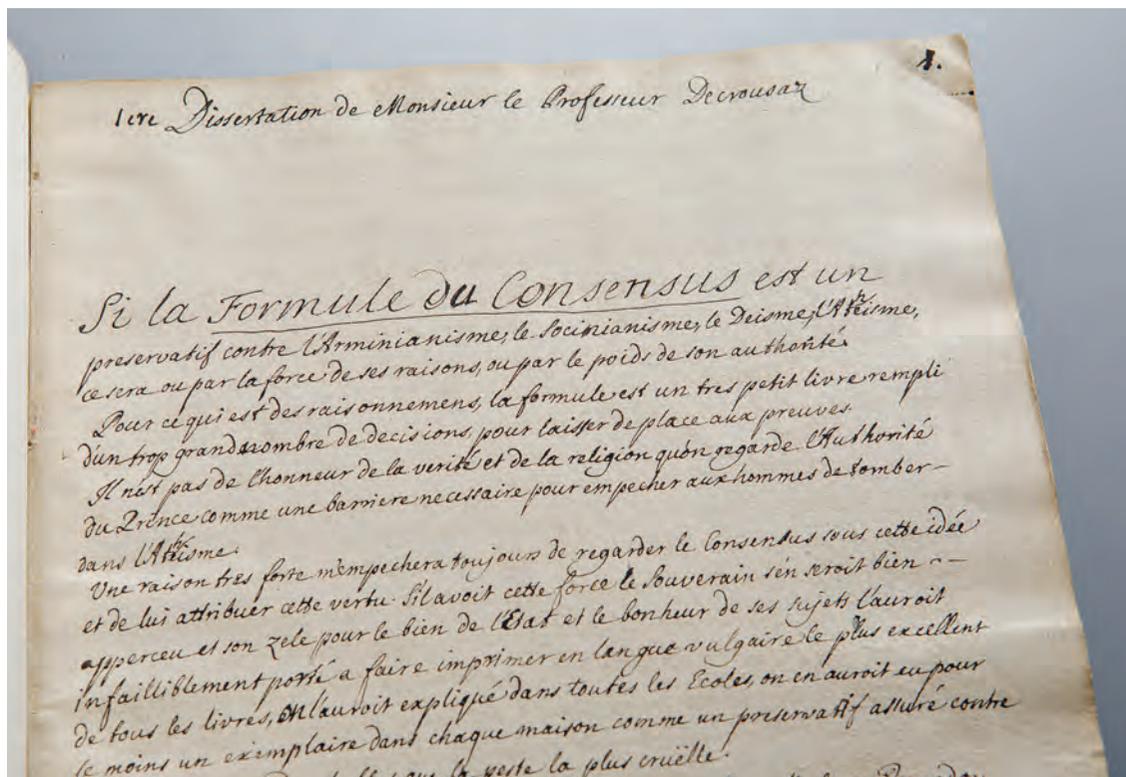


Fig. 3. La «1^{re} Dissertation de Monsieur le Professeur Decrousaz» rédigée à l'occasion de la crise du *Consensus*, [v. 1718-1724]. BCUL, cote TH 930 A/5.

Caractéristique de cette culture de l'accommodement qui s'instaure dans ces circonstances est aussi la répartition implicite des tâches au sein de l'Académie au milieu du XVIII^e siècle. Tandis que la chaire de philosophie s'ouvre aux influences des Lumières, et en particulier de l'*Aufklärung* allemande et du woffianisme, les chaires de théologie font l'objet d'une surveillance plus étroite et sont soumises à une orthodoxie plus rigoureuse. En 1757, c'est-à-dire à l'époque même où non seulement Gibbon, mais aussi Voltaire séjournent à Lausanne, un règlement édicté à la suite d'une enquête menée au sein de l'Académie par les conseillers bernois Charles Emmanuel de Bonstetten (1706-1773) et Albert de Haller (1708-1777), promulgue plusieurs mesures visant à lutter contre «le relâchement doctrinal» et à imposer un «retour à l'orthodoxie»¹⁸. Tout se passe alors comme si ces chaires étaient destinées à incarner un bastion solide de l'orthodoxie, susceptible de rassurer les milieux les plus attachés à la tradition théologique réformée du siècle précédent, mais permettant dans le même temps à un discours plus libéral de se développer dans ses marges.

Un christianisme réformé apaisé

Cette culture de l'accommodement ne résulte cependant pas seulement d'une volonté partagée d'apaisement après la crise du *Consensus*. Elle découle plus généralement d'une disposition d'esprit plus favorable à la modération et à la tolérance entre chrétiens, qui a progressivement

supplanté en Suisse romande l'intransigeance et le raidissement doctrinal caractéristiques du temps de l'orthodoxie. Elle est à cet égard héritière de l'imposant effort de promulgation de la tolérance auquel de nombreux auteurs réformés se sont livrés, à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes¹⁹ et de l'essor, à la même époque, d'un fort courant irénique qui a porté le projet d'une réunification protestante²⁰. Si des philosophes et des théologiens comme Leibniz (1646-1716) et Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), en Allemagne, Jean-Alphonse Turretini, Jean-Frédéric Ostervald (1663-1747) et Samuel Werenfels (1657-1749), en Suisse, se sont activement impliqués dans ce projet, Jean-Pierre de Crousaz l'a également soutenu²¹. Malgré l'interprétation restrictive que Salchli propose de la tolérance, cette valeur fait l'objet d'un large consensus parmi les savants de Suisse romande, et notamment dans les cercles lettrés vaudois²². Cette orientation est même ouvertement revendiquée par les pasteurs genevois au début de l'année 1758, à un moment où Gibbon séjourne encore à Lausanne, dans les circonstances de l'affaire déclenchée par l'article «Genève» de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert dans lequel ils avaient été collectivement accusés de socinianisme²³. La tolérance constituera encore un peu plus de dix ans plus tard, le «maître mot» de l'entreprise de révision de l'*Encyclopédie* parisienne à laquelle se livrera l'équipe de théologiens protestants réunis par Fortunato Bartolomeo de Felice²⁴. Davantage que l'arminianisme lui-même, c'est donc sans doute cette tournure d'esprit favorable à la tolérance entre chrétiens de diverses tendances qui a constitué un élément important

du « tableau » mental auquel était confronté le jeune Gibbon durant son premier séjour à Lausanne.

Mais cette culture de l'accommodement et l'esprit de modération qui lui est lié résultent plus immédiatement encore d'une prise de conscience collective au sujet des effets néfastes des polémiques internes au christianisme réformé. Cette prise de conscience procède elle-même du constat que les controverses ont eu pour effet, en se greffant sur des questions très pointues et très techniques pour ne pas dire obscures, de creuser une distance toujours plus importante entre le discours théologique et les attentes religieuses des fidèles. Elle conduit la génération des théologiens qui émerge à la fin du XVII^e siècle à ramener le discours théologique vers ce que beaucoup d'entre eux désignent comme les « articles fondamentaux »²⁵ du christianisme – les éléments de la foi qui font l'objet du plus large consensus et qui sont aussi les plus clairement attestés par les Écritures – et les amène à valoriser la dimension morale et pratique du message chrétien davantage que sa portée dogmatique²⁶. Cette prise de conscience procède également de la crainte de voir les exclusions de pasteurs et le départ de certains professeurs à la suite de la crise du *Consensus* conduire au refroidissement du sentiment religieux chez les fidèles, amenés à considérer le christianisme comme une source de tension plutôt que d'harmonie sociale, voire poussés pour certains d'entre eux dans les bras du déisme ou de l'athéisme. Les théologiens les plus conscients de ces enjeux considèrent qu'en continuant à se déchirer sur la grâce et la prédestination, on s'aveugle et on se trompe sur les véritables dangers qui menacent le christianisme. La montée du déisme et du scepticisme ainsi que des dérives – l'incrédulité et le matérialisme – vers lesquelles penchent nécessairement ceux qui y succombent, voilà à leurs yeux les véritables cibles auxquelles les théologiens doivent s'attaquer.

En ce sens, ce n'est pas seulement que l'arminianisme ne constitue plus la question la plus brûlante. C'est aussi que, pour beaucoup de ces théologiens réformés du début du siècle des Lumières, il convient de rediriger les énergies intellectuelles vers des enjeux beaucoup plus pressants et modifier par conséquent à la fois la forme et le fond du discours théologique. On constate ainsi que, de Jean-Pierre de Crousaz à la fin du XVIII^e siècle, le rejet de la dispute théologique, comme élément de la formation des futurs pasteurs, se renforce indéniablement parce qu'on y voit l'une des sources d'un esprit de chicane théologique et de sophistication scolastique du discours pastoral peu propice à l'effort de persuasion auquel sont tenus les pasteurs pour préserver les fidèles du refroidissement du zèle religieux. Pour Crousaz, « le doute universel [caractéristique

du pyrrhonisme qu'il dénonce dans son *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1733)] est une conséquence prévisible et naturelle des querelles intellectuelles » que suscitent ces disputes²⁷. Effet de ce changement d'état d'esprit, les successeurs de Crousaz, par exemple « les professeurs De Bons et Chavannes, pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, n'ont présidé qu'à 26 disputes » ; témoignage supplémentaire de ce changement d'état d'esprit, « aucune des thèses n'appartient à la polémique directe contre les catholiques, mais toutes sont dogmatiques contre l'incrédulité »²⁸.

Le renoncement progressif à la dispute comme dispositif de formation va de pair avec une réflexion pédagogique approfondie qui traverse tout le XVIII^e siècle romand, du *Programme d'enseignement* conçu en 1715 par le directeur du Collège d'Yverdon, Christophe-Louis Potterat, jusqu'à l'*Essai sur l'éducation intellectuelle* du professeur de théologie Alexandre César Chavannes, publié en 1787, en passant notamment par les célèbres contributions de Jean-Pierre de Crousaz (*Nouvelles maximes sur l'éducation des enfants*, 1718; *Traité de l'éducation des enfants*, 1722) et de Rousseau (*Émile ou De l'éducation*, 1762)²⁹. La lutte contre les dangers qui menacent le christianisme doit donc passer par un renouvellement des modalités de transmission de la foi et en particulier du catéchisme. L'une des impulsions initiales en faveur d'une dynamisation de l'enseignement catéchétique vient de la *Society for Promoting Christian Knowledge*, fondée en 1699, et qui compte notamment Jean-Alphonse Turretini, Jean-Frédéric Ostervald, Georges Polier de Bottens (1675-1759), Théodore Crinsoz de Bionnens (1690-1766) ou encore Gabriel Seigneux de Correvon parmi ses correspondants helvétiques³⁰. Elle incite les pasteurs et les théologiens romands du XVIII^e siècle à fonder des écoles pour l'instruction religieuse des pauvres (Neuchâtel, 1701, Lausanne, 1726) et à produire une nouvelle littérature catéchétique – le *Catéchisme ou instruction dans la religion chrétienne* (Neuchâtel, Genève, 1702) d'Ostervald ne constituant à cet égard que l'un des premiers et des plus influents exemples d'un effort collectif pour adapter l'enseignement religieux aux esprits du siècle des Lumières³¹.

C'est aussi en modifiant les équilibres du discours théologique sur le fond que ces théologiens s'attellent à ce travail d'adaptation. Sans que les dogmes fondamentaux de la Réforme ne soient abandonnés, l'accent est plutôt mis sur l'existence d'une convergence fondamentale entre le message biblique et ce que la raison enseigne à l'homme en matière de religion. Révélation et raison ne s'opposent pas selon ce point de vue, mais la première s'ajoute seulement à la seconde en suppléant à ses limitations et en lui

dévoilant ce qu'elle n'est pas en mesure d'atteindre par elle-même. Ce déplacement de la tonalité théologique implique aussi que la portée pratique et morale du christianisme est particulièrement mise en valeur, au détriment des enjeux de nature dogmatique³². Renonçant aux raffinements des constructions logiques et à l'exposition systématique des dogmes propres à la théologie scolastique du siècle précédent, ce discours théologique renouvelé s'efforce donc de présenter un visage du christianisme acceptable pour les raisons « éclairées » auxquelles il s'adresse.

Si cette réorientation du discours théologique sur le fond et dans la forme s'engage dès la fin du XVII^e siècle, à l'époque de « l'orthodoxie raisonnable », elle trouve un nouvel élan à l'époque même où Gibbon côtoie les théologiens vaudois. C'est précisément ce que révèle l'enquête diligentée par les magistrats bernois en 1757 et menée à bien par Haller et Bonstetten. Celle-ci constate en effet non seulement le « relâchement doctrinal » de l'enseignement académique, mais observe aussi que les jeunes pasteurs fraîchement formés par cet enseignement, « ne prêchaient la plupart du temps qu'une morale sèche et délaissaient les doctrines capitales de la piété chrétienne »³³. Plus directement concerné par cette enquête, le professeur de théologie récemment nommé (21 mai 1751), Jean-Pierre Secretan (1701-1761), assume le tournant pris par la théologie vaudoise dans ces années. Dans un exposé joint à son cours manuscrit que les enquêteurs devaient examiner, il reprend « l'idée qu'il avait déjà indiquée dans son discours d'installation : c'est qu'un professeur de controverse avait mieux à faire que de batailler contre des chrétiens de confession différente, fussent-ils catholiques romains, alors qu'on voyait se répandre à découvert dans le pays des théories et des écrits prêchant l'indifférentisme et même l'athéisme »³⁴.

Ce positionnement est aussi ouvertement défendu dans des textes qui émanent d'un milieu constitué de proches de Gibbon. En 1741, Jean-Alphonse Rosset (1709-1766), l'un des professeurs de théologie (1748-1766) actif à l'Académie à l'époque où Gibbon fait son premier séjour à Lausanne, entreprend de traduire en français l'*Examen des Lettres sur la religion essentielle de l'homme*, du professeur de théologie zurichois Johann Jakob Breitinger (1701-1776), que Gibbon rencontrera lors de son tour de Suisse en 1755 et avec lequel il entretiendra une brève correspondance³⁵. Introduisant sa traduction, Rosset lance un appel aux théologiens en les exhortant à présenter la religion, « sous un Caractère qui soit propre à la faire aimer [...] ; Débarassée de toutes questions vaines, inutiles, épineuses, plus propres à exciter des querelles et des disputes, qu'à entretenir la paix, l'union, la charité »³⁶.



Fig. 4. Barthélemy Guilibaud (attr.), *Portrait de Jean-Pierre de Crousaz*, huile sur toile, 91.5 x 72 cm, 1738. MCBA, inv. 2002-154.

Un peu plus loin, il indique que l'une des voies à suivre pour rendre le christianisme plus attrayant consiste à insister sur sa dimension morale : il s'agit de montrer que « le grand but » de sa « Doctrine » revient à « faire briller à nos yeux les vertus de l'Être suprême » et par conséquent à « nous rendre *Gens de bien* »³⁷.

François-Louis Allamand, pasteur puis professeur de grec et de morale à l'Académie (1773-1784), que Gibbon appréciait et avec lequel il était en contact et en correspondance³⁸, tient le même type de discours. Dans ses *Pensées antiphilosophiques*, publiées deux ans seulement avant l'arrivée de Gibbon à Lausanne, il entre en matière en proclamant nettement sa fidélité à l'Église réformée, mais pour ajouter aussitôt une profession de foi tolérante : « si quelqu'un pense un peu autrement je ne le crois ni mauvais Chretien,



Fig. 5. Pages de titre des ouvrages de Johann Jakob Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle*, traduit par Jean-Alphonse Rosset (1741), de Jean Salchli, *Lettres sur le déisme* (1756), et de François-Louis Allamand, *Pensées antiphilosophiques* (1751). BCUL, cotes 1V 144, 1V 155 et PHIL 212A.

ni damné pour cela»³⁹. Il y soutient cependant aussi que si la raison peut procurer l'idée d'immortalité de l'âme, elle est incapable de fournir aucune certitude à ce sujet sans l'aide de la Révélation :

Le Deïste assure qu'il y a un Dieu et il a raison ; mais sur quel fondement assure t'il l'immortalité de l'âme ? Il peut la souhaiter, y trouver beaucoup de vraisemblance, l'espérer, mais l'assurer ! [...] Car d'assurance il n'y en a point sans la Revelation. Nous ne voyons point assez clair dans la nature de l'âme, et la Raison ne nous en dit pas assés, non plus, sur les perfections morales de Dieu pour nous tranquilliser sur la certitude d'une autre vie. C'est l'Évangile et l'Évangile seul, qui a mis en lumière la vie et l'immortalité.⁴⁰

Dans son *Anti-Bernier ou Nouveau Dictionnaire de théologie*, publié quelques années après le deuxième séjour de Gibbon à Lausanne, il lance un vibrant appel aux théologiens de toutes confessions afin qu'ils s'engagent en faveur de la défense de la religion révélée et qu'ils renoncent à leurs luttes internes. Il s'agit en effet de préserver l'énergie des théologiens afin qu'ils s'attaquent à leurs adversaires extérieurs – les déistes et tous leurs épigones – en évitant de s'entre-déchirer : dans le préambule, il invite ainsi « les Théologiens sages, vraiment Chrétiens, et par là même vraiment philosophes, de toutes les communions, à oublier leurs préventions et leurs querelles particulières, pour se réunir contre l'ennemi commun, qui rugit autour d'eux »⁴¹.

Apologie anti-déiste

On le voit, face à la menace des courants philosophiques rejetant ou remettant en cause la révélation chrétienne, comme le déisme, ou face à l'athéisme, la dominante du discours théologique romand et plus spécifiquement vaudois à l'époque où Gibbon entre en contact avec lui pour la première fois, est nettement apologétique. C'est en effet une cité assiégée de l'extérieur plutôt que menacée par ses divisions internes, dont l'arminianisme, que les théologiens réformés romands s'emploient à défendre durant cette période. L'arrivée de Gibbon à Lausanne se situe non seulement à une époque de changement de génération, mais aussi à un moment où ceux qui succèdent à la génération de l'« orthodoxie raisonnable », les Jean-Alphonse Turretini, Jean-Frédéric Ostervald, Samuel Werenfels ou Jean-Pierre de Crousaz, reprennent le flambeau et se lancent dans une véritable campagne apologétique, dont l'un des temps forts intervient précisément durant le séjour vaudois de Gibbon.

Si l'apologétique constitue un registre important de la production des théologiens romands depuis la fin du XVII^e siècle⁴², et notamment des théologiens vaudois, on observe que la production de ces derniers dans ce domaine s'accélère et se réoriente autour du milieu du siècle. La génération qui s'efface peu avant l'arrivée de Gibbon à Lausanne avait déjà beaucoup contribué au genre, en particulier Jean-Pierre de Crousaz, Abraham Ruchat et Jean-Jacques Salchli⁴³. Mais la suivante se montre encore plus productive. Dans son étude des apologistes vaudois, que l'on peut prendre ici comme base d'une première évaluation quantitative de cette production, Auguste Vuilleumier mentionne ainsi sept traités appartenant ou contribuant à ce genre, publiés durant les quarante premières années du XVIII^e siècle (1704-1740), contre vingt-deux pour les quarante années suivantes, dont plus de la moitié (douze) ont paru durant les seules années 1740-1760⁴⁴. Un tiers est constitué d'ouvrages qui ont vu le jour pendant les années où Gibbon séjourne à Lausanne⁴⁵. Ces années-là se situent donc bien au cœur d'une période d'intensification de l'effort apologétique entrepris par les théologiens vaudois.

L'examen des traités rédigés par ces derniers montre par ailleurs une concentration de l'apologétique vaudoise sur le déisme, qui, s'il constituait une ancienne préoccupation des théologiens devient, à partir des années 1740, « la hantise de toutes les Eglises »⁴⁶. Entre le début des années 1740 et la fin du séjour de Gibbon à Lausanne, l'apologétique vaudoise vise précisément trois cibles qui culminent en réalité dans le déisme. Jean-Alphonse Rosset ouvre les feux avec sa traduction annotée de *l'Examen des Lettres sur la religion essentielle de l'homme* du théologien zurichois Johann Jacob Breitinger⁴⁷ [fig. 5]. Ce traité est dirigé contre les *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'est que l'accessoire*, un ouvrage de Marie Huber (1695-1753)⁴⁸ perçu comme exposant les thèses déistes et dont la seconde édition a très vraisemblablement été publiée à Lausanne⁴⁹. Signe de la crainte que le déisme suscite alors dans la Suisse réformée, cette traduction résulte d'une collaboration entre plusieurs théologiens helvétiques, puisque Rosset reconnaît avoir été incité à se livrer à ce travail par le pasteur bernois Johann Georg Altmann (1695-1758) et que Breitinger a révisé l'édition française de son texte⁵⁰. Cette traduction prend également place dans un ensemble de réactions provenant de théologiens réformés à l'encontre des thèses de Marie Huber, qui se concentre dans les années 1739-1741 et dont font partie d'autres volumes publiés à Zurich, Amsterdam ou Genève⁵¹.

La publication sans nom d'auteur des *Pensées philosophiques* de Diderot (1713-1784), en 1746⁵², provoque

la réponse apologétique suivante de la part des théologiens vaudois. Le professeur d'hébreu et de catéchèse à l'Académie de Lausanne, Georges Polier de Bottens lui oppose dès 1747 ses *Pensées chrétiennes*, dans lesquelles il dénonce le fait que les réflexions de Diderot «tendent toutes au Déisme»⁵³, tandis que François-Louis Allamand, pour lequel Gibbon se sentira des affinités, adresse au philosophe français en 1751 ses *Pensées anti-philosophiques* [fig. 5], qu'il rédige indépendamment des *Pensées chrétiennes* de Polier de Bottens, dont il dit n'avoir pas vu l'ouvrage⁵⁴. Plus railleur et sarcastique, mais aussi plus incisif que son prédécesseur, Allamand représente assez bien, malgré son indéniable originalité, une attitude collective des théologiens vaudois qui ne s'attaquent pas seulement au déisme à partir d'une posture défensive, mais aussi et surtout avec hauteur et une certaine dose de mépris, parce qu'ils y voient une conception aberrante. Dans ses *Mémoires*, Gibbon considère Allamand comme une sorte de sceptique caché et pense l'avoir ainsi percé à jour⁵⁵. Mais Eugène Ritter a sans doute raison quand il affirme être «persuadé qu'il [Gibbon] s'est trompé du tout au tout». «Assurément, ajoute-t-il, le pasteur vaudois avait en religion des idées libres et originales; mais elles n'étaient point simplement négatives, comme Gibbon se l'est imaginé»⁵⁶. Quand il se moque de l'inconsistance des attaques que Diderot lance contre la religion révélée, ce n'est en effet pas un sceptique qui s'exprime à couvert. C'est au contraire un théologien qui s'assume comme tel tout en se concevant comme «éclairé» et qui a pris ses distances avec les dogmes de l'orthodoxie, sans pour autant verser dans la religion naturelle. S'il y a une forme de scepticisme qui pointe chez lui, elle concerne l'excès de confiance dans la raison auquel les philosophes déistes se laisseraient aller; la force de ses convictions sur ce point s'affirme nettement lorsqu'il s'exclame: «Le Dieu du Chrétien n'est donc qu'un *Etre d'imagination*? Et le Dieu du Deïste, quel est il? Celui que la Raison du Deïste conçoit... Fort bien! mais est il averé que la Raison du Deïste soit plus inaccessible que l'Evangile aux fantômes de l'imagination?»⁵⁷. Si elle n'est plus marquée au coin du péché originel et par conséquent source d'erreurs, comme elle l'était pour la théologie réformée du XVI^e siècle, la raison reste pour Allamand limitée par les chimères que suscite l'imagination humaine; les déistes se bercent donc d'illusion s'ils pensent pouvoir s'en remettre exclusivement à ses lumières. Ce sont donc de fortes convictions que les théologiens vaudois font entendre lorsqu'ils prennent part au concert des voix, en particulier réformées, qui s'élèvent contre les *Pensées philosophiques* de Diderot⁵⁸.

Parallèlement aux traités dirigés spécifiquement contre Marie Huber ou Diderot, la production apologétique vaudoise des années 1740-1760 s'en prend dans un certain nombre de cas directement au déisme. Parfois, la cible est explicitement mentionnée dans le titre de l'ouvrage. Lorsqu'il traduit les *Mémoires touchant Jean Wilmot* de l'évêque anglican Gilbert Burnet (1643-1715), deux ans seulement après avoir répondu à Marie Huber, Rosset y ajoute des *Pensées générales sur le déisme* dont la présence dans l'ouvrage est indiquée dans son intitulé afin de mettre en évidence l'antidote contre ce courant philosophique qu'offre l'ensemble du volume⁵⁹. En 1756, alors même que Gibbon se trouve à Lausanne depuis trois ans, Jean Salchli (1724-1808), le fils du professeur de théologie qui avait défendu en 1737 la ligne bernoise de tolérance limitée, et lui-même professeur d'hébreu et de catéchèse à l'Académie de Lausanne à partir de 1761 (jusqu'en 1807), publie dans la même ville, de volumineuses *Lettres sur le déisme* [fig. 5]. Il y définit ce courant comme réunissant «tous ceux qui attaquent directement ou indirectement la Divinité de la Révélation», et juge par conséquent qu'on peut les qualifier «d'Incredules, d'Esprits forts, d'Ennemis de la Révélation, ou de la Religion»⁶⁰. Cependant, même lorsqu'un traité apologétique se présente comme un discours de portée plus générale, comme par exemple le *Discours sur l'irréligion* d'Albert de Haller, traduit et annoté par Seigneux de Correvon, la question déiste demeure au centre de l'attention, comme ce dernier le souligne dans sa préface⁶¹.

Conclusion

À la lumière de ces constats, on peut donc conclure qu'au moment où Gibbon est accueilli à Lausanne par le pasteur Daniel Pavillard (1703-1705), le déisme s'est substitué à l'arminianisme comme centre des préoccupations des théologiens vaudois. Sans doute l'orientation tolérante prise par la plupart d'entre eux à partir du début du XVIII^e siècle et le courant déiste lui-même peuvent-ils être considérés comme des répercussions lointaines de l'arminianisme; il est en revanche certain que celui-ci n'occupe plus en tant que tel le devant de la scène lausannoise au milieu du XVIII^e siècle. Ce n'est pas seulement qu'il s'est effacé devant des menaces plus pressantes pour le christianisme lui-même plutôt que pour les seules Églises réformées, c'est aussi qu'un consensus s'impose désormais parmi les théologiens autour de la conviction que pour combattre ces menaces, il faut renoncer aux enjeux théologiques qui étaient au centre de la controverse arminienne, prendre

distance avec l'abstraction, la technicité et le langage scolastique qui étaient le propre de cette controverse⁶², pour sauver le christianisme en affrontant des adversaires extérieurs qui – sceptiques, déistes, voire athées – ont en commun d'entraîner les esprits vers un rejet de la révélation. Il faut donc, du point de vue des théologiens « éclairés » qui entreprennent de défendre le christianisme, cesser les querelles intestines, clore l'épisode de la crise du *Consensus*, tourner le dos aux aigreurs et aux frustrations qu'elle a suscitées, adapter le discours théologique, notamment de manière à mettre en avant l'utilité morale – et par conséquent sociale – du christianisme et rétablir ainsi son statut de socle du vivre ensemble, afin d'écarter les dangers que le déisme, comme pente glissante vers l'incrédulité, fait courir aussi bien à la foi, au salut des fidèles qu'à l'harmonie sociale.

L'offensive contre Marie Huber, Diderot et le déisme en général à laquelle le jeune Gibbon assiste en arrivant dans le Pays de Vaud, s'avère particulièrement dynamique. Elle est fondée sur la conviction qu'il existe une voie moyenne, « raisonnable » précisément au sens où elle est modérée, entre, d'une part, une orthodoxie figée dans le passé et inadaptée aux besoins religieux du XVIII^e siècle et, d'autre part, l'excès de confiance dans la raison ou de l'enthousiasme qui fait dériver cette même raison vers les eaux troubles du mysticisme et de la superstition. L'ardeur apologétique avec laquelle Gibbon entre en contact à Lausanne se dresse certes contre des ennemis qui sont alors identifiés au déisme, mais ce serait se méprendre sur sa nature et commettre sans doute un anachronisme que de la représenter comme essentiellement réactionnaire, entièrement déterminée et orientée par une vitalité intellectuelle venue désormais de l'extérieur du christianisme et contre laquelle elle serait condamnée à une posture de résistance. Elle paraît au contraire profondément animée par la certitude que le déisme, pour efficace qu'il soit dans sa capacité à susciter toujours plus d'adhésions, fait en réalité fausse route et s'égare hors des voies d'une philosophie vraiment éclairée. Cette certitude forme par exemple clairement le fond du projet de révision de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert auquel se consacre une équipe qui compte plusieurs théologiens, participant par ailleurs à l'effort apologétique. Il n'y a qu'à lire la correspondance du principal animateur de ce projet, l'ancien moine converti au protestantisme, Bartolomeo Fortunato de Felice, entre les années 1760 et 1770, c'est-à-dire juste après la fin du premier séjour de Gibbon en Suisse romande, pour mesurer la solidité de cette certitude et le mépris qu'elle nourrit envers les philosophes parisiens adeptes du déisme, voire de l'athéisme⁶³.

Quel a été l'impact de cette apologétique sur le jeune érudit anglais venu à Lausanne se retremper aux sources de son protestantisme ? Cela mériterait une étude en soi. Mais on est fondé à penser qu'il a pu être difficile pour lui d'échapper tout à fait au climat intellectuel qu'instaure cet effort de défense du christianisme et plus précisément aux arguments qu'il déployait. N'était-il pas en effet concerné et même visé au premier chef, comme héritier des évolutions intellectuelles anglaises du siècle précédent, par un discours qui décrit le déisme comme une école de pensée dont les racines remontent toutes en Angleterre et dont les ravages atteignent finalement les rives du Léman⁶⁴ ?

- 1 C'est Robert Sullivan qui relève ce que Pocock doit à Trevor-Roper: «Rethinking Christianity in Enlightenment Europe», *Eighteenth-Century Studies*, n° 34/2, 2001, p. 298-309, ici p. 303. Pour les passages où Hugh Trevor-Roper retrace la généalogie des idées de Gibbon, voir «Les origines religieuses de l'ère des Lumières», in *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, p. 253-256, 274; et, plus récemment, *History and the Enlightenment*, New Haven; London, Yale University Press, 2010, p. 134-135, 148-150.
- 2 John G. A. Pocock, *Barbarism and religion*, vol. 1, *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1999, p. 50.
- 3 Il décrit son livre davantage comme une «peinture», que comme un «récit» (*id.*, p. 10).
- 4 *Id.*, p. 9, 13.
- 5 *Id.*, p. 57.
- 6 *Id.*, p. 51 (je traduis).
- 7 Au sujet de cet épisode, sur lequel on reviendra plus loin, voir [Barthélemy Barnaud], *Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse, à l'occasion du Consensus*, Amsterdam, Frédéric Bernard, 1726; Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. II, p. 496-531, t. III, p. 571-584, 632-716; Olivier Fatio, «Neuchâtel et Genève face au "Consensus Helveticus", ou comment l'éviter?», in Martin Rose (éd.), *Histoire et herméneutique: mélanges pour Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 161-173.
- 8 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935.
- 9 Pocock, *Barbarism and religion*, *op. cit.*, vol. 1, p. 78-79.
- 10 Jean-Daniel Candaux et alii (éd.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne: contextes – contenus – continuités*, Genève, Slatkine; Paris, Champion, 2005.
- 11 Cf. note 7.
- 12 Voir David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2008, p. 74-84; Maria-Cristina Pitassi, «Arminius redivivus? The Arminian influence in French Switzerland at the end of Seventeenth Century and at the beginning of the Eighteenth Century», in Marius van Leeuwen et alii, *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden, Brill, 2009, p. 134-157.
- 13 Jacqueline E. de La Harpe, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Genève, Droz; Lille, Giard, 1955, p. 51.
- 14 Cité par Sarah Meylan, *Lire Locke à Lausanne: Jean-Jacques Salchli et le Discours sur la tolérance (1733)*, mémoire de Master, dir. Béla Kapossy, Université de Lausanne, 2012, p. 20.
- 15 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 162-163.
- 16 Voir Meylan, *Lire Locke à Lausanne*, *op. cit.*
- 17 Voir La Harpe, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, *op. cit.*; Daniel Christoff, «L'enseignement de la philosophie à l'Académie et dans les premiers temps de l'Université», in Daniel Christoff et alii, *La philosophie dans la Haute École de Lausanne, 1542-1955*, Lausanne, Université de Lausanne, 1987, p. 34-45.
- 18 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 232-237. Gibbon était au courant de cette enquête: il en informe en effet le professeur Breitinger de Zurich à l'époque même des faits (Brian Norman, *The Influence of Switzerland on the Life and Writings of Edward Gibbon*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 19).
- 19 Christian Grosse, «Tolérance ou coexistence? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne», in Pierre Gisel et Jacques Ehrenfreund (dir.), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 31-45.
- 20 Voir notamment Rudolf Dellspurger, «Der Beitrag der "Vernünftigen Orthodoxie" zur innerprotestantischen Ökumene. Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Ostervald und Jean-Alphonse Turretini als Unionstheologen», in Heinz Duchhardt et Gerhard May (dir.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz, Philipp von Zabern, 2000, p. 289-300; Max Geiger, «Die Unionsbestrebungen der schweizerischen reformierten Theologie unter der Führung des helvetischen Triumvirates», *Theologische Zeitschrift*, n° 9, 1953, p. 117-136; Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism. Jean-Alphonse Turretin (1671-1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva*, Selinsgrove, Susquehanna University Press; London, Toronto, Associated University Presses, 1994; Daniel Ernst Jablonski et Gottfried Wilhelm Leibniz, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, éd. Claire Rösler-Le Van, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- 21 Christoff, «L'enseignement de la philosophie à l'Académie et dans les premiers temps de l'Université», *art. cit.*, p. 38.
- 22 Philippe Meylan, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit naturel dans l'ancienne Académie de Lausanne: contribution à l'histoire du droit naturel*, Lausanne, F. Rouge, 1937, p. 93; Paul Nordmann, *Gabriel Seigneux de Correvon, ein schweizerischer Kosmopolit, 1695-1775*, Florence, Tipografia Giuntina, 1947, p. 70, 76, 90; Maria-Cristina Pitassi, «Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 93/4, 2013, p. 522; David Sorkin, «Geneva's "Enlightened Orthodoxy": The Middle Way of Jacob Vernet (1698-1789)», *Church History*, n° 74/2, juin 2005, p. 287; *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, *op. cit.*, p. 76; Ann Thomson, «Louis Bourguet, John Toland, and the Republic of Letters», *Erudition and the Republic of Letters*, n° 2/3, 2017, p. 292; Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 246-247, 325.
- 23 Pitassi, «Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie», *art. cit.*, p. 525.
- 24 Christian et Sylviane Albertan, «Foi et lumières dans l'Encyclopédie d'Yverdon», in Candaux (éd.), *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne*, *op. cit.*, p. 163-164, 171-172.
- 25 Martin I. Klauber, «Between Protestant Orthodoxy and Rationalism: Fundamental Articles in the Early Career of Jean LeClerc», *Journal of the History of Ideas*, n° 54/4, 1993, p. 611-636; Maria-Cristina Pitassi, «Nonobstant ces petites différences»: enjeux et pré-supposés d'un projet d'union intra-protestante au début du XVIII^e siècle», in Guy Saupin et alii (éd.), *La Tolérance. Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 423-425.
- 26 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, *op. cit.*, t. III,

- p. 552-553, t. IV, p. 167 ; Pitassi, « Théologie genevoise du XVIII^e siècle et libéralisme. Généalogie ou mythologie », art. cit., p. 525.
- 27 Anton Matytsin, « The Protestant Critics of Bayle at the Dawn of the Enlightenment », in Sébastien Charles et alii (éd.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 66 (je traduis).
- 28 André Gindroz, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne, Georges Bridel, 1853, p. 191.
- 29 François Rosset, « La vie littéraire et intellectuelle en pays romand au XVIII^e siècle », in Roger Francillon (éd.), *Histoire de la littérature en Suisse romande*, Lausanne, Payot, 1996, vol. 1, p. 220.
- 30 Paul Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert: Pietismus und vernünftige Orthodoxie*, vol. 1, *Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1923, p. 475-476 ; sur cette société, voir Craig Rose, « The Origins and Ideals of the SPCK 1699-1716 », in John Walsh, Colin Haydon, Stephen Taylor (dir.), *The Church of England, c. 1689-c.1833. From Toleration to Tractarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 172-190 ; Sugiko Nishikawa, « The SPCK in Defence of Protestant Minorities in Early Eighteenth-Century Europe », *The Journal of Ecclesiastical History*, n° 56/4, 2005, p. 730-48.
- 31 Henri Vuilleumier, *La Religion de nos pères: notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'Église du pays de Vaud depuis les temps de la Réformation*, Lausanne, F. Rouge, 1888 ; Nathalie Dahn, *L'Abrégé du catéchisme d'Ostervald pour les écoles de charité de Lausanne (1750): entre instruction religieuse et pédagogie des Lumières*, mémoire de Master, dir. Danièle Tosato-Rigo, Université de Lausanne, 2013.
- 32 Maria-Cristina Pitassi, « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », in Maria-Cristina Pitassi (éd.), *Apologétique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie ? Actes du colloque tenu à Genève en juin 1990 sous les auspices de l'Institut d'histoire de la Réformation*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 99-118.
- 33 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 232.
- 34 *Ibid.*
- 35 Norman, *The Influence of Switzerland*, op. cit., p. 9, 19.
- 36 Jean-Alphonse Rosset, « Préface du traducteur », in Jean Jaques Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle, etc., dans lequel on discute les principes qu'il faut employer pour déterminer l'essence de la religion*, traduit du latin, Zurich, Conrad Orell et C^e, 1741, p.)(2r^o.
- 37 *Ibid.* (c'est l'auteur qui souligne).
- 38 Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. IV, p. 290 ; Gibbon, *Journal à Lausanne, 1763-1764*, p. 197.
- 39 [François-Louis Allamand], *Pensées anti-philosophiques*, La Haye, Pierre van Cleef, 1751, p. VII.
- 40 *Id.*, p. 33-34.
- 41 [François-Louis Allamand], *L'Anti-Bernier ou Nouveau Dictionnaire de théologie par l'auteur des P... A... , [s.l.]*, 1770, t. I, p. V.
- 42 Auguste Vuilleumier, *Les Apologistes vaudois au XVIII^e siècle*, Lausanne, G. Bridel, 1876 ; Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud*, t. V, p. 244-311 ; voir aussi, d'un point de vue plus général, Pitassi (éd.), *Apologétique 1680-1740*, op. cit.
- 43 Quelques exemples, dans l'ordre chronologique : John Tillotson, *L'Excellence de la religion et l'extravagance de l'impiété démontrée ou sermon sur ces paroles de Job*, chap. XXVIII, v. 28, trad. A. Ruchat, Yverdon, Jean Grenodt, 1704 ; Jean-Pierre de Crousaz, *Examen du Traité de la liberté de penser d'Antoine Collins*, Amsterdam, L'Honoré et Chatelain, 1718 ; *Cinq sermons sur la vérité de la religion chrétienne: avec un sixième, prononcé à l'occasion de la peste qui règne en Provence*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1723, 2 vol. ; *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, La Haye, Pierre de Hondt, 1733 ; Abraham Ruchat, *Examen de l'origénisme ou réponse à un Livre nouveau, intitulé, Sentimens differens de quelques Théologiens sur l'état des Ames séparées des Corps*, en Quatorze Lettres, Lausanne, Jean Zimmerli, 1733 ; Jean Jaques Salchli, *Recueil des dernières heures de Messieurs de Mornay du Plessis, Gigord, Du Moulin, Drelincourt & Fabri. Nouvelle édition, augmentée d'un discours préliminaire sur l'utilité de cet ouvrage et sur le fondement de notre salut et de nos espérances dans la vie et dans la mort*, Lausanne, Jean Zimmerli, 1740.
- 44 Vuilleumier, *Les Apologistes vaudois au XVIII^e siècle*, op. cit.
- 45 Jean-Alphonse Rosset, *Discours académiques sur divers sujets intéressants, relatifs à la religion, prononcés à Lausanne dans les années 1750, 1751, 1752*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1753 ; Albrecht von Haller, *Discours sur l'irréligion, ou l'on examine ses principes et ses suites funestes, opposées aux principes et aux heureux effets du christianisme*, traduit de l'allemand par Mr Seigneux de Correvon, Neuchâtel, Sinnet, 1755 ; Jean Salchli, *Lettres sur le déisme*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1756 ; Gabriel Seigneux de Correvon, *De la religion chrétienne, traduit de l'anglais de Mr Addison, avec un Discours Préliminaire, des Notes et Dissertations du traducteur*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1757, 2 vol.
- 46 Maria-Cristina Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, n° 25, 1995, p. 95.
- 47 Jean Jaques Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle, etc., dans lequel on discute les principes qu'il faut employer pour déterminer l'essence de la religion*, traduit du latin, trad. et préface de Jean-Alphonse Rosset, Zurich, Conrad Orell et C^e, 1741 (traduction de : *De principiis in examinanda et definienda religionis essentia ex mente nuperi scriptoris Galli adhibendis disputatio*, Tiguri, Orell, 1741).
- 48 Il faut noter qu'Abraham Ruchat s'était déjà attaqué, en 1733, dans son *Examen de l'origénisme ou réponse à un Livre nouveau*, à un autre traité de Marie Huber, les *Sentimens differens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*, publiés en 1731, augmentés et réédités en 1733 sous le titre : *Le Systeme des anciens et des modernes, concilié par l'exposition des sentimens differens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*. Sans connaître le véritable auteur de l'ouvrage auquel il s'attaque, Ruchat dénonce ses tendances au déisme (Vuilleumier, *Les Apologistes vaudois au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 28). Sur Marie Huber, voir notamment : Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », art. cit. ; « Être femme et théologienne au XVIII^e siècle : le cas de Marie Huber », in Michelle Magdelaine et alii (dir.), *De l'humanisme aux Lumières: Bayle et le protestantisme: mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 395-409 ; Yves Krumenacker, « L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber », *Dix-huitième siècle*, n° 34 (Christianisme et Lumières),

- 2002, p. 225-237; Jan Loop, « Deismus in der Schweiz: Zürcher Reaktionen auf Marie Hubers *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* », in Anett Lütteken, Barbara Mahlmann-Bauer (éd.), *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, p. 202-230; Marie Huber, *Un purgatoire protestant? Essai sur l'état des âmes séparées des corps*, introd. et notes d'Yves Krumenacker, Genève, Labor et Fides, 2016.
- 49 Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », art. cit., p. 92. Ni Breitinger, ni Rosset n'identifient cependant en Marie Huber l'auteur du traité auquel ils répondent puisqu'ils ne le désignent pas autrement que comme « l'Anonyme ».
- 50 Rosset précise dans la préface: « Je n'aurois, peut-être pas pensé à l'entreprendre; si un célèbre Professeur de Berne [note: « Le Savant Monsieur Altman »] ne m'y eut engagé ». Il y signale aussi que l'ouvrage a été relu par l'auteur qui a été autorisé à « y apporter tous les changemens, toutes les corrections et bonifications, qu'il pourroit croire nécessaire: De sorte, qu'ayant eu l'avantage de passer sous ses yeux; on peut l'envisager des là, comme une Piece à peu près Originale » (Rosset, « Préface du traducteur », in Breitinger, *Examen des Lettres sur la religion essentielle*, op. cit.).
- 51 Johann Jacob Zimmermann, *De causis magis magisque invalescentis incredulitatis*, Tiguri, Gessner, 1739; Fr. de Roches, *Défense du christianisme, ou Préservatif contre un ouvrage intitulé Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Lausanne et Genève, M.-M. Bousquet, 1740, 2 vol.; David-Renaud Bouillier, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, Amsterdam, J. Catuffe, 1741 (voir à ce sujet Pitassi, « Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle », art. cit., p. 96 et n. 36-38).
- 52 Voir à ce sujet Diderot, *Pensées philosophiques. Addition aux Pensées philosophiques*, éd. Jean-Claude Bourdin, [Paris], GF Flammarion, 2007.
- 53 [Georges Polier de Bottens], *Pensées chrétiennes mises en parallèle ou en opposition avec les Pensées Philosophiques. On y a joint quelques reflexions d'un autre auteur sur ces dernières*, Rouen, Aux dépens de la Compagnie, 1747, fol. A4 v° (avis au lecteur).
- 54 [François-Louis Allamand], *Pensées anti-philosophiques*, La Haye, Pierre van Cleef, 1751, p. XI-XII (note a).
- 55 Voir notre contribution sur Allamand dans ce volume.
- 56 Eugène Ritter, « Le pasteur Allamand », *RHV*, n° 11, 1903, p. 289-290.
- 57 [Allamand], *Pensées anti-philosophiques*, op. cit., p. 15 (c'est Allamand qui souligne).
- 58 Parmi les textes protestants dirigés contre les *Pensées philosophiques*, il faut inclure Jean-Henri-Samuel Formey, *Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques: avec un Essai de critique sur le livre intitulé Les Mœurs*, Berlin, Chrétien Frédéric Voss, 1749 et Jacques-François Deluc, *Observations sur les savans incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits*, Genève, [s.n.], 1762; voir à ce sujet Robert Morin, *Les « Pensées philosophiques » de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- 59 Jean-Alphonse Rosset, *Mémoires touchant Jean Wilmot, comte de Rochester. Par Gilbert Burnet Evêque de Salisburi, traduits de l'Anglois. Nouvelle Édition augmentée de l'Oraison funebre du Comte, traduite aussi de l'Anglois. Avec des Pensees generales sur le déisme par Jean Alphonse Rosset*, Zurich, Heidegger et Comp., 1743.
- 60 Salchli, *Lettres sur le déisme*, op. cit., 1756, p. 5 et note c.
- 61 Von Haller, *Discours sur l'irréligion*, op. cit., 1755, p. VII-VIII.
- 62 C'est bien cette prise de distance avec l'état d'esprit et les préoccupations des théologiens orthodoxes que Gabriel Seigneux de Correvon souligne lorsqu'il relève dans une de ses notes au *Discours sur l'irréligion* de Haller que ce dernier « en veut sur-tout à ces petites recherches minucieuses auxquelles nos Théologiens les plus célèbres ont sacrifié leurs veilles » (*id.*, p. 97, n. 1).
- 63 Voir par exemple les lettres de De Felice à Jean-Henri-Samuel Formey (19 août 1766, 29 novembre 1769, 7 août 1770, 18 septembre 1770, 9 octobre 1770, 4 mars 1771), transcrites par Léonard Burnand et mises en ligne sur le site <www.unil.ch/defelice/home/menuinst/edition-des-lettres.html>.
- 64 Pour Jean Salchli, ce sont les déistes anglais qui ont « poussé plus vivement leurs attaques contre le Christianisme » et l'ensemble du mouvement remonte à Edward Herbert de Cherbury qui « fut le premier, qui, dans le dix-septieme siecle arbora publiquement l'étendart du Déisme en Angleterre » (*Lettres sur le déisme*, op. cit., p. 7-8).



Fig. 4. Vue actuelle de l'ancienne Académie de Lausanne (aujourd'hui Gymnase de la Cité), 2015.